

УДК 1

DOI: 10.34670/AR.2023.31.90.001

## Некоторые актуальные проблемы экологической философии

**Кротовская Наталия Георгиевна**

Научный сотрудник,  
сектор истории антропологических учений,  
Институт философии РАН,  
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, 12с1;  
e-mail: krotovskaya.nata@yandex.ru

**Кулагина-Ярцева Валентина Сергеевна**

Научный сотрудник,  
сектор истории антропологических учений,  
Институт философии РАН,  
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, 12с1;  
e-mail: valentina.yartseva@gmail.com

### Аннотация

В статье рассматриваются актуальные проблемы экологической философии, возникшие в условиях неизбежной индустриализации и урбанизации планеты. Наиболее примечательной чертой этой ситуации является нарастающий динамизм изменения природных явлений, вызванных воздействием человека. В последнее время темпы изменения природных явлений на земле вполне сопоставимы с темпами изменения общественных явлений. Происходит стремительное стирание граней между природным и общественным, и это обстоятельство заставляет принципиально менять многие, казавшиеся незыблемыми, представления в области естественных наук, а прежнее понимание процессов взаимодействия общества и природы претерпевает изменения по многим параметрам. По сути дела, совершается переход от упрощенной модели в понимании этой проблемы, когда природная среда рассматривалась как инвариант, а роль динамического фактора во взаимодействии отводилась лишь обществу, к модели более сложной и диалектической, где не только общество, но и природная среда находятся в состоянии взаимного изменения и подвижного равновесия. В этой ситуации от философии требуется также изменить привычные подходы к рассмотрению тех или иных явлений, перейдя от чисто академического рассмотрения привычного круга проблем к вопросам, непосредственно связанным с жизнью и интересами общества.

### Для цитирования в научных исследованиях

Кротовская Н.Г., Кулагина-Ярцева В.С. Некоторые актуальные проблемы экологической философии // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2023. Том 12. № 12А. С. 46-65. DOI: 10.34670/AR.2023.31.90.001

### Ключевые слова

Антропоцентризм, биоцентризм, активизм, патоцентризм, гипотеза Геи, экоцентризм, внутренняя ценность, благоговение, поверхностная экология, глубинная экология.

---

## Введение

На протяжении тысячелетий философы занимались поисками истины, в каждую эпоху выдвигая новые концепции. Современные исследователи сосредоточились на изучении практической деятельности человека, редуцировав метафизическую часть поисков и заключив свои изыскания в соответствующие философские рамки. Какова же цель современной практической философии? Ответ – управлять собой и другими, включив в сферу своих интересов не только людей, но и мир в целом.

Становление нового ценностного видения мира вызвало развитие экологической философии. В новом мировоззрении человек уже не рассматривается как существо, интересы которого ставятся выше интересов окружающего мира. Он воспринимается как член более широкого сообщества живых существ, населяющих планету Земля. Проблема ценности стала злободневной для экологической философии в связи с основополагающими для нее дискуссиями о концептуальных основаниях того или иного отношения к природе, объектам природы и природным существам (под «природными существами» понимаются любые живые организмы): представляют ли они относительную (инструментальную) ценность, в зависимости от их ценности для кого-либо другого, например, для человека, или же они обладают ценностью сами по себе, иными словами представляют собой «внутреннюю ценность».

## Отход от антропоцентризма

В последние десятилетия люди столкнулись с тем, что современное промышленное развитие и связанное с ним загрязнение окружающей среды представляет угрозу жизни на Земле и, следовательно, человечеству, перед которым встала неотложная задача изменить существующее положение вещей. В настоящее время многие противники хищнического отношения к окружающему миру видят источник создавшегося положения в антропоцентризме, согласно которому основным критерием оценки действий в отношении природы является человеческое благо.

Нон-антропоцентризм, в отличие от антропоцентризма, предполагает признание самоценности всего живого, независимо от приносимой человеку пользы. Человек перестает восприниматься в качестве средоточия и высшей цели мироздания, теряя свое исключительное положение во Вселенной и занимая лишь одно из мест наравне с другими природными объектами.

Современная экологическая этика стремится выработать новые ценностные основы. Она предполагает такое видение мира, где человек перестает быть высшим существом, единственным, кто обладает моральным статусом, отказывая в нем любым другим живым или неживым объектам. Таким образом, экологически ориентированное этическое мышление в попытках обосновать новый взгляд на человека и природу переживает ценностную трансформацию, которая еще не завершилась. Некоторые из таких попыток будут рассмотрены ниже.

## Патоцентризм

Изначально этическая значимость распространилась на права животных и философию их освобождения. Для признания обладающих чувствительностью к переживанию боли существ объектами этической ответственности решающим стал критерий этой чувствительности. Такой

подход получил название *патоцентризма*. Эта философия распространяет моральные права людей, включая физическую неприкосновенность и уменьшение страданий, на животных. Этот подход к экофилософии рассматривается прежде всего, потому что он является самым традиционным в этой области и определяет себя как таковой. Он предлагает распространить этические соображения, обычно применяемые к людям, на более широкий круг существ. Питер Сингер, родоначальник движения за освобождение животных, пишет, что переход от незаинтересованной точки зрения между индивидуумами внутри группы, но не между группами, к универсальной точке зрения, представляет собой эпохальное изменение, потому что это основная тенденция общественного развития. Но поскольку Сингер рассматривает расширение морального статуса как часть морального развития человечества, он считает его консервативным процессом, продолжением того, к чему человеческая цивилизация шла в течение длительного времени.

В предисловии к «Освобождению животных» Сингер объясняет, что он защищает животных не потому, что их любит, а потому, что они тоже имеют права и он обязан эти права уважать, все наши действия по отношению к ним должны быть этически обязательными вне зависимости от наших чувств или симпатий. Так же, как и основатель утилитаризма Иеремия Бентан (1748 – 1832), Сингер утверждает, что вопрос об этическом отношении к животным заключается не в том, могут ли они мыслить или говорить, «вопрос заключается в том, могут ли они страдать?» Именно способность испытывать страдание помещает людей и животных в одно и то же правовое поле. Для игнорирующих этот факт Сингер ввел в оборот термин *спесиецизм*, означающий превосходство одного вида живых существ над другими, точнее, превосходство людей над не-людьми.

Формированию убеждений Сингера способствовала утилитаристская этическая теория, согласно которой критерием нравственной оценки является исключительно консеквент (результат) поведения, а не его соответствие каким-либо правилам или обязательствам. Правильное действие в любой области, будь то право, политика или любая человеческая деятельность, будет считаться таковым, если оно приведет к наилучшим последствиям. При этом необходимо одинаковым образом относиться к одинаковым интересам, независимо от того, кто именно их представляет.

Сингер рассказывает о человеческой истории, в которой сфера применения этических принципов расширяется по мере того, как контакты с группами «чужаков» становятся более частыми, а люди с разным образом жизни взаимодействуют все чаще и чаще. В крайне изолированном, организованном по племенному принципу обществе только члены собственного племени достойны морального уважения. Чужаки находятся вне сферы внимания. По мере того, как люди становятся более взаимосвязанными, они все больше привыкают к чужакам. Привыкание к разным народам означает, что различия, которые раньше выводили человека за рамки этических соображений, перестают иметь значение. Применение этических принципов соответствующим образом корректируется: афинян относят к грекам, французов – к европейцам. Собственный этический и политический проект Сингера, изложенный в «Освобождении животных» [Сингер, 2021], является дальнейшим расширением понятия «морально значимого». Этические принципы относятся не только к человечеству, но ко всем разумным существам. Императивы этических принципов сами по себе не меняются, но круг тел, к которым применяются эти этические принципы, расширяется.

Некоторые могут счесть простоту концепции этического расширения аргументом в ее пользу. Такая простая концепция создает политический проект, который может быть понят и

реализован в соответствии с четкой программой. Предлагается кардинальное изменение привычек человеческого общества. Люди больше не будут есть мясо, прекратится эксплуатация животных в лабораторных экспериментах и промышленном производстве, и каждый аспект взаимоотношений людей с животными будет оцениваться на тех же условиях, что и отношения с другими людьми. Все, что требуется – это расширение круга тех, к кому относятся этические соображения. Но основой этого расширения является способность страдать, на что способны только организмы, обладающие особым типом нейрофизиологической структуры. Освобождение, которое приходит с этим этическим расширением, не может распространиться на те существа, которые не чувствуют, не страдают. Абсурдно приписывать страдание дереву, грибу или горе, когда у этих объектов нет нейронной структуры, необходимой для того, чтобы испытывать боль, чувствовать так же, как люди. Эти объекты остаются этически внешними, отчужденными от этического рассмотрения, вне этического рассмотрения, предоставляемого тем существам, которые страдают так же, как и мы.

Таким образом, проект освобождения животных добился прогресса, по крайней мере, в том смысле, что принадлежность к человеческому виду больше не является пределом этических соображений. Аргумент в пользу освобождения животных от страданий – благородное предприятие, мотивированное простым принципом, согласно которому человек должен действовать, чтобы избежать вреда и предотвратить его. Проект освобождения животных включает различные виды в рамках законных этических соображений, но делает это с помощью принципа, который остается ограниченным, – признания способности к страданию. Те существа, которые физиологически настолько отличаются от людей, что не испытывают сходных ощущений боли, все равно не заслуживают морального рассмотрения. Освобождение животных основывается на атрибуте, способности страдать, благодаря которому мы можем сказать, что некоторые существа такие же, как люди.

Кроме того, пределы человеческих способностей восприятия являются фактором, способствующим ограничению человеческого политического воображения в вопросах этического рассмотрения. Человечество уже создало этические системы и правовые институты, в которых люди могут выступать за признание своих прав. Построение этических отношений с телом, отличным от тех, кто его рассматривает, может быть вопросом представления, как вписать иное тело в существующие институты. Феноменология такого тела может отличаться от нашей собственной настолько радикально, что невероятно трудно представить, каким было бы существование такого тела с точки зрения собственного опыта этого тела. Следует пояснить, что имеется в виду под термином «тело». Любая физическая «сборка», любое силовое поле, любой процесс, независимо от того, насколько быстро он образуется и рассеивается, – это тело. Задача в том, чтобы понимать многие его особенности, как оно функционирует, структурировано, связано с телами вокруг него, понимать тело в его уникальности, в том, что нет другого тела, в точности идентичного ему, и ценить тело в его уникальности и за его необычность. Каждое тело единично, поэтому не может быть тела, которое не было бы единичным.

Но это не обязательно делает сингулярность бессмысленным свойством, на которое не стоит обращать внимания из-за его вездесущности. Некоторые тела отличаются друг от друга больше, чем другие, однако самая важная идея текущего обсуждения заключается в том, что каждое тело уникально отличается от другого, по крайней мере, в какой-то незначительной степени, и что это уникальное различие само по себе ценно. Концепция внутренней ценности касается различий. Ни в коем случае в этом понимании внутренней ценности объекта оценка не

основывается на какой-либо характеристике, общей для оцениваемого объекта и оценщика. Тело ценится за его исключительную идентичность, ценится потому, что оно является индивидуальностью в самом сильном из возможных смыслов: поскольку никакое другое тело не может быть идентично какому-либо другому телу, каждое тело отличается от любого другого тела, и идентичность каждого тела – это сингулярность. Основная этическая гипотеза заключается в том, что особенность тела – причина его ценности. Различные взаимосвязанные объяснения служат для создания всеобъемлющего аргумента в пользу того, почему и как сингулярность может быть достойна оценки. Однако независимо от причины, этические отношения с телом возникают только тогда, когда осознающее себя тело, объявляет его ценным. Этическая система, в которой ценность генерируется в результате акта оценки, может быть понята как оценочное понимание внутренней ценности.

Эту проблему американский философ Томас Нагель определил как ограниченность человеческого мышления и языка для описания совершенно чуждого тела без антропоморфизирующей метафоры.

Однако на протяжении десятилетий существовал прецедент, когда правовое и политическое включение радикально отличающихся друг от друга объектов могло осуществляться в рамках существующих институтов защиты прав. Профессор юридического факультета университета Южной Калифорнии Кристофер Стоун в начале 1970-х годов выступал в Верховном суде Соединенных Штатов в защиту долины Минерал Кинг под Сан-Франциско, утверждая, что экосистема, образованная обитателями долины, сама по себе обладает юридическими правами, которые обязывают людей и их суды признавать их. Однако последовавшее десятилетие философского осмысления этой идеи привело к выводу, что защита долин выходит за рамки возможностей человеческого языка и понимания. Люди воображали, что знают, чего хочет или требует долина, секвойя, китообразное, пескарь, и экстраполировали вероятные желания на поведение, по крайней мере, некоторых из рассматриваемых тел. Но без возможности точной, детальной коммуникации можно иметь дело только с догадками различного, а иногда и сомнительного качества. Люди не могут понять интересы каких-либо тел достаточно хорошо, чтобы стать их защитниками в правовой системе, если только эти тела не смогут донести до людей сложные концепции. Подробное общение на человеческом языке может и не потребоваться для понимания интересов не-людей в политическом контексте. Эта модель политики защиты окружающей среды требует даже большего, чем освобождение животных. Философия освобождения животных призывает человека сочувствовать боли другого тела, но включение всех органических тел и экосистем в правовую систему требует подробной защиты интересов таких существ, используя язык потребностей и желаний. Согласно такому мышлению, одного действия достаточно, чтобы сформулировать политическое заявление, потому что наблюдение за деятельностью другого тела – это все, что можно сделать, чтобы его понять... Детальное наблюдение позволяет рассмотреть тело в его возможных действиях, причем этот диапазон действий понимается как интересы, которые тело имеет в своих свободных действиях. Здесь растет дерево, и его присутствие влияет на то, какие действия можно предпринять на прилегающей территории.

У этих тел нет физической способности к самосознанию или использованию языка, чтобы выразить свои действия как интересы. Однако для подобного выражения не требуется язык, потому что к пониманию желаний и интересов многих существ можно прийти иным путем. Например, длительный опыт общения внимательного человека с животными в различных социальных контекстах позволяет ему изучить поведение и вокализацию, с помощью которых

эти животные выражают свои желания и настроение. И все же, хотя у животных могут быть желания, желание – это не то же самое, что интерес. Интерес требует от актора осознания своих собственных действий и способности понимать свои действия как продолжение развития личности. Животным можно причинить вред и нанести травму, но остается неясным, могут ли они осознавать, что получают травму. Отсутствие такого уровня сложности в самосознании – это отличие, которое способно помешать подлинному расширению прав человека, чтобы они стали правами всех животных. Они неспособны понять историю формирования их собственной травмы. Возможно, у животных и есть права, но они вытекают из их способности чувствовать боль в сочетании с человеческим отвращением к жестокости. Животные, лишённые способности мыслить осознанно, не могут сформулировать интересы для защиты в суде, который изначально был разработан для тел, обладающих самосознанием. Люди сами должны экстраполировать свое поведение на аватар человека с интересами, желаниями и языком. Сомнительно, что, воображая, будто лес – это человек, можно адекватно представить этот лес как лес.

### Внутренняя ценность

Концепция внутренней ценности обладает наибольшим потенциалом для достижения такого адекватного представления в рамках моральных отношений. Однако существует два способа понимания термина «внутренняя ценность», и необходимо проявлять осторожность, чтобы не путать их. Можно понимать внутреннюю ценность как возникающую в результате человеческого акта оценки или как обнаруживаемое свойство отдельных тел.

В последние десятилетия философы обсуждают недостатки в оценочном понимании внутренней ценности тела. Они выдвигают следующее предположение: внутренняя ценность тела является свойством этого тела, и задача философа-эколога состоит в том, чтобы обнаружить это свойство в каждом теле, будь то с помощью какой-либо интуиции или другой формы исследования. Арне Несс, крупнейший норвежский философ, писавший по-норвежски, назвал это свойство *egenverdi*, что переводится как собственное значение тела, простое свойство ценности, которым обладает само тело. Ценность тела не определяется оценкой этого тела или отношений с ним человеческого субъекта, что сделало бы его предполагаемую внутреннюю ценность предметом человеческого мышления. Утверждение, что ценность зависит от того, как человек обосновывает ценность, ограничивает основания для оценки областью человеческой воли. Основной императив экологической этики заключается в том, чтобы позволить не-людям говорить самим за себя. С учетом этой критики была разработана альтернативная концепция внутренней ценности как свойства. Внутренняя ценность тела – это объективное свойство этого тела, которое можно обнаружить посредством наблюдения.

Следует пояснить, что когда обсуждается правильное понимание внутренней ценности, не имеется в виду, что существует какое-то свойство, которым обладает тело по своей сути, или что есть какое-то свойство тела, которое ценно как самоцель. Например, можно понять мораль освобождения животных под влиянием Сингера таким образом. Тела обладают свойством, способностью страдать, которое включает в себя нейронную структуру, необходимую для выражения этой способности, а способность страдать по своей сути важна в моральных рассуждениях. В качестве другой иллюстрации можно привести способность самостоятельно передвигаться, конативность, которая в некоторых источниках, например, в книге Чарльза Кокелла, профессора Эдинбургского университета, считается внутренне значимым свойством

ценности. Исходя из этого, он утверждал, что микроорганизмы достойны морального рассмотрения, и заложил основу такой философской системы. Дж.Б. Калликотт [Калликотт, 1999, 40-68], профессор философии Висконсинского университета, предполагает, что надлежащими объектами морального рассмотрения являются сами экосистемы, а также те тела, деятельность которых формирует отношения, полезные для поддержания гармоничного состояния экосистемы. Стабильность по своей сути ценна.

Холмс Ролстон III, профессор философии Государственного университета Колорадо, специалист по экологической этике, утверждает, что если какая-либо часть Вселенной ценна, то отношения взаимозависимости между этим телом и всеми другими телами во Вселенной делают всю природу ценной в целом [Ролстон, 1990]. Ролстон понимает эти взаимозависимые отношения как возможные условия существования человечества или чего-либо, что человек мог бы ценить. Существование одного ценного тела зависит от некоторого другого тела, к которому человек может быть безразличен, если рассматривать это другое тело отдельно. Такое безразличие было бы ошибкой, если бы кто-то понимал взаимосвязь взаимозависимости. Итак, если все тела существуют взаимозависимо, как в системе, где каждое тело обуславливает существование каждого другого тела, тогда все тела ценны постольку, поскольку они являются условием существования тела, с которым они связаны, ценимого человеком. Можно даже ценить тело по инструментальным или даже эгоистичным причинам, в то время как его взаимозависимость со всем остальным во Вселенной привела бы, в действительности, к оценке всей природы. Арне Несс часто писал, что неотъемлемо ценным свойством тела является его способность к тому, что он называл самореализацией, способность «жить и процветать».

В правильном понимании внутренней ценности ценность тела сама по себе является свойством этого тела, будь то способность страдать, конативность, некоторая стабилизирующая роль в экосистеме, способность к самореализации или какое-либо другое свойство. Не каждое появление термина «внутренняя ценность» в этике защитников окружающей среды является признаком того, что такая этика основана на правильном понимании. Можно считать, что Ролстон сохраняет концепцию внутренней ценности в своей этике, но вместо этого он формулирует версию понимания оценки, в которой внутренняя ценность всей природы экстраполируется из совокупности связанных действий, имеющих инструментальную ценность. Важные связи между внутренней и инструментальной ценностью существуют, но эти связи имеют смысл только в контексте различия этических и моральных областей философии, которое Ролстон не принимает. Выбор в качестве внутренней ценности какого-либо свойства тела, которое само по себе не является ценностью этого тела, возлагает определение ценности на человека, создающего моральную систему. Ценность тела сводится к обладанию свойством, которое само по себе не является ценностью тела. Это свойство является характеристикой, общей для всех ценных тел, которая определяет, представляет ли тело ценность. Чтобы быть ценными, рассматриваемые таким образом тела в некотором роде одинаковы.

Можно понять, почему была разработана концепция внутренней ценности и как она стала влиятельной, изучив историю экоцентричной философии, переориентации этического мышления на то, чтобы сделать природу, а не только человечество, центральной фигурой, вызывающей озабоченность. Наибольший потенциал философии окружающей среды заключается в создании образа мышления, который позволяет легко понять различия и четко объяснить, как эта онтологическая концепция действует морально и политически. Но это понимание расходится с причинами, по которым в первую очередь была создана экологическая этика. Это была философская реакция на то, что воспринималось как кризис. Человечество

разработало технологию, которая принесла огромный вред окружающей среде, и долгое время безнаказанно использовало эту технологию, проявляя недальновидность в отношении ее разрушительных последствий. Когда философы-экоцентристы, такие как Арне Несс, Бэрд Калликотт, Билл Деволл, профессор университета им. Гумбольдта, Калифорния, и Джордж Сешнс, писатель и журналист, создавали основополагающие работы в этой области в 1970-х и 1980-х годах, они часто считали технологию по своей сути злонамеренной и эксплуатирующей не-людей (не принадлежащих к человеческому роду, не относящихся к людям). Не-человеческие тела, по мнению этих авторов, долгое время ценились только с точки зрения того, как они могут принести пользу людям, как будто только люди и человеческие цели были ценны сами по себе.

### Биоцентризм

*Биоцентристский* подход в этике требует уважения к природе. Все живые тела признаются заслуживающими равного уважения. Как моральные объекты они все признаются равными, право на уважение имеют не только виды, но и отдельные особи.

Средство правовой защиты состояло в отстаивании того, что не-человеческие тела, часто в массовом порядке называемые просто «природой», обладают внутренней ценностью, и существование такой ценности не зависит от решений человечества. Люди могли замечать эту внутреннюю ценность или нет. Если нет, то это вопрос человеческой близорукости. Если рассматривать внутреннюю ценность как обнаруживаемое свойство тела, то формирование ценности тела не обязательно должно иметь нечто общее с деятельностью человека. Если люди никогда не играют никакой роли в создании ценности тела, то, вероятно, было бы ошибкой сводить ценность тела к какой-то инструментальной роли в удовлетворении человеческих потребностей и желаний. Человек может верить в соответствии с антропоцентрическими установками, выработанными в результате длительного привития технологических привычек, что ценность тела зависит только от того, как люди могут его использовать. Однако, согласно пониманию свойств внутренней ценности, это неверно. Экоцентричная мораль осуждает любое сведение ценного по своей сути тела к инструментально ценному телу. Эта моральная ошибка также является эпистемологической и онтологической ошибкой, поскольку ошибка заключается в неспособности познать свойство рассматриваемого тела.

### Экоцентризм

*Экоцентризм* основан на отрицании абсолютной границы между природой человека и всей остальной природой; соответственно отрицается исключительная самоценность человека в сравнении с представителями не-человеческой природы. Начало экоцентризму положила широко известная книга выдающегося американского эколога, специалиста в области лесничества и охоты Олдо Леопольда, на русский язык переведенная под названием «Календарь песчаного графства» [Леопольд, 1983].

Для экоцентричной этики способ понять, какое действие является наилучшим, требует внимания к перспективам, отличным от наших собственных, а также к последствиям наших действий в контексте этих перспектив. В этом контексте большой моральной ошибкой человека является близорукость. Близорукость иногда бывает преднамеренным невежеством, но чаще всего просто невниманием, которое, тем не менее, заслуживает морального порицания.

Например, писательница и экоактивистка Терри Темпест Уильямс в книге «Убежище: неестественная история семьи и места» описывает проект гидроэлектростанции, из-за которого Большое Соленое озеро затопило приют для перелетных птиц на реке Грейт-Беар. Люди, которые планировали и строили гидроэлектростанцию, думали только о человеческих желаниях в области производства электроэнергии, полагая, что краткое изложение этих желаний является полным описанием ситуации. Среди не-людей у людей нет соперников, способных изложить конкурирующее описание ситуации, потому что только люди пользуются языком. Уильямс описывает разработчиков, не обращающих внимания на деятельность и потребности разнообразных птиц, растений, грибов и не желающих составить более полное представление обо всей экосистеме. Застройщики даже игнорировали интересы жителей этого района, выступавших против строительства гидроэлектростанции. Каждое из этих тел – будь то птица, растение, гриб или человек, выступающий против строительства, – обладает внутренней ценностью, свойством, которое ответственные за затопление даже не пытались раскрыть. Согласно пониманию внутренней ценности, основанному на свойствах, разработчики не обращают внимания на эти значения, потому что они не замечают существования свойства ценности. Предположив, что подобных свойств не существует, они не утруждают себя их поиском.

Жить в соответствии с эгоцентричной моралью чрезвычайно сложно. Для успешного соблюдения эгоцентричных норм необходимо, чтобы люди понимали не только свои собственные точки зрения, но и учитывали все другие составляющие экосистемы. Это требует тщательного наблюдения за всеми этими телами, чтобы построить сложные концепции, основанные на их потребностях и биографиях, а также на своих собственных. Сообщение о ситуации – это инструмент для понимания данной ситуации, и человек стремится к тому, чтобы его сообщение было как можно более точным и полным. Рассказы людей, оказавшихся в той или иной ситуации, могут быть довольно точными, потому что они могут вступать в сложные разговоры друг с другом и обобщать приведенные рассказы в более полное сообщение. Но люди не могут вступать в сложные разговоры, например, с белыми цаплями, муравьями или плесенью. Однако причина их неосведомленности заключается в том, что они узнают о ситуации только благодаря поиску сообщений, которые уже были лингвистическими, минуя любые другие методы исследования экосистемы. Даже этот поиск бывает очень избирательным: прислушивались только к тем, кто уже согласен с ними. Если бы разработчики вместо этого изучили ценностные свойства отдельных тел, используя свои наблюдательные и лингвистические способности для составления сообщений об этих телах, разрушительного исхода можно было бы избежать.

Помня о проблемах экологической философии, можно было бы попытаться рассказать о тех не-людях, которые являются составляющими ситуации. Можно было бы тщательно изучить действия рассматриваемых не-людей и извлечь из них достаточно информации, чтобы составить сообщение, которое сами не-люди создать не в состоянии. Но даже несмотря на то, что чье-то сообщение посвящено действиям не-человека, человек все равно создает и интерпретирует это сообщение так, как если бы рассматриваемый не-человек мог рассказать о себе на языке. Однако важной особенностью существования этого не-человеческого существа является его неспособность сделать такое сообщение. Деятельность человека по созданию сообщения искажает представление о теле, от имени которого делается сообщение. Обсуждая интересы и желания долины или рощи, человек превращает долину или рощу в своего рода личность. Попытка говорить от имени тела, которое не может использовать язык, мешает по-

настоящему понять его. Персонализирующее искажение возникает в том, как исследователь экосистемы понимает свою деятельность. Если он подходит к своей задаче как к описанию процессов, поддерживающих стабильность экосистемы или популяции, и того, как наилучшим образом сохранить эту стабильность, проблем не возникает. Но этот строго научный подход считается опасным из-за его рациональности. Научные взгляды, согласно Джиму Чини, навязывают человеческое понимание природы, в то время как истинное знание объясняет проявление природы в ее деятельности. Язык науки абстрагируется от отношения любви и заботы, которые являются важными средствами признания присущей телу внутренней ценности. Научное исследование таит в себе опасность понимания природы как не имеющей собственной ценности, как системы, подлежащей измерению.

Однако обращение к повествовательным и эмоциональным элементам природы указывает на ограниченность понимания свойств. Если ценность природы является аспектом самой природы, она все равно должна быть иного рода, чем те свойства, которые могут быть описаны научным исследованием. Призыв сделать сообщение от имени существ, которые не могут говорить, представить себя защитником животных, растений и экосистем, которые до сих пор были лишены гражданских прав – это повторяющийся риторический образ, мотивирующий людей морально и этически. Помимо того, что можно узнать о неязыковых аспектах экосистемы, требуется описательный элемент экосистемы. Но нарратив – конструкция только для самосознающих существ, потому что нарратив конституируется как ответ на вопрос «Что произошло?» Тела, неспособные задать этот вопрос, следовательно, неспособны по-настоящему обладать нарративными аспектами своего существования, если только их не порождают отношения с самосознающими телами.

Неспособность создать повествование о своем собственном существовании – это особенность, отличающая тела, не обладающие самосознанием, от тех, которые им обладают. Трактовка нарратива как существенного элемента понимания самих экосистем, а не экосистем в связи с самосознающими телами, предполагает одинаковость человека и экосистемы, с которой человек может взаимодействовать, а может и не взаимодействовать. Подобное навязывание препятствует успешному пониманию тела в его уникальности. Те особенности тела, которые являются основными для его идентичности, сглаживаются творческим актом, необходимым для создания сообщения. Если любое действие, предпринимаемое человеком для понимания не-человеческого тела, является искажением этого тела, то единственным верным шагом к решению, по-видимому, является то, что понимающий человек должен быть полностью пассивен перед не-человеческим телом, которое он стремится понять.

### **Поверхностная экология – управление**

В контексте философии окружающей среды сохраняется много подозрений в отношении процессов, называемых антропогенными, процессов, которые начинаются с человеческих действий или мыслей. Оценка тела не должна основываться на решении человека. Существует подозрение, что если какая-либо оценка начинает ограничиваться человеческим мышлением, то она неизбежно сводится к зависимости от человеческих интересов, к исключению не-людей. Поскольку оценочное понимание внутренней ценности сделало бы человеческое мышление генератором ценности природы, оно не может избежать обвинения в антропогенезе, которое некоторые могли бы выдвинуть против него. Чтобы оценить тело без опасности случайного сведения к инструментализму, причина оценки не должна основываться на человеческом

решении. Таким образом, тело должно обладать ценностным свойством, которое могло бы произвести впечатление на совершенно пассивного наблюдателя-человека как основа акта оценки этого наблюдателя. Однако любая попытка обнаружить такое свойство всегда опирается на человеческий опыт: человек начинает ценить тело, но не может сказать почему. То, что человек должен почитать природу, становится неоправданной догмой философа-эколога. Если человек не испытывает чувства благоговейного трепета перед природой, значит он неправильно воспринимает, увлечен запутанными высокомерными антропоцентрическими западными установками.

Примером, который лучше всего иллюстрирует, как экологическая этика, которая может легко перейти от позитивной, хотя и антропогенной, отправной точки к высокомерному отношению, является идея *управляющего*. Образ человечества как хранителя окружающей среды иногда оправдывается в контексте христианской теологии, что является еще одним примером того, как религию можно поставить на службу экологической этики. Однако этика управления не обязательно должна полагаться на христианство в качестве своего этического оправдания. Писательница и биолог Рэйчел Карсон [Карсон, 1965] прекрасно формулирует этическую концепцию бережного отношения к окружающей среде. *Управляющие* – это люди, которые, например, занимаются сельским хозяйством для нужд своего сообщества. Но они также занимаются экологическими и биологическими науками, чтобы понять, как функционирует вся их экосистема, и используют эти знания для ведения сельского хозяйства в гармонии со всеми элементами взаимно составной сложной экосистемы. Самое главное, что в роли управляющего люди властвуют над Землей. Это власть не диктатора, а гордого хранителя, того, кто верит, что гармония, поддерживаемая его работой, развалилась бы без него на части.

Программы охраны окружающей среды на практике формируют общественную этику, которая может быть высокоэффективной в сохранении экосистем, уязвимых для разрушительной деятельности человеческих сообществ. Такие этические установки и принципы поощряют осознанность и заботу о не-человеческих сообществах двумя способами. Забота проявляется в смиренном отношении, проистекающем из понимания незначительности положения человека во Вселенной. Эпистемологический императив осмысления мира порождает чувство любознательности, которое ведет к осознанному исследованию. Несмотря на свою практическую эффективность, этика бережного отношения к окружающей среде по-прежнему эгоистична. Такая этика понимает самосознающего субъекта в экосистеме как доброжелательного хранителя, удерживающего все ее элементы на своих местах для стабильности системы. Существо, незначительное по масштабам, позиционирует себя как добрый хозяин всех благодаря своей особой способности к самоосознающему мышлению для создания систем понимания Вселенной. Субъект, способный к систематическому знанию, знает лучше всех, поэтому и командует всеми процессами и направляет их для того, что он считает их собственным благом.

## Глубинная экология

Знание, понимаемое как пассивный процесс, занимает центральное место в понимании свойства как внутренней ценности. Существует два способа понимания пассивного знания в философии окружающей среды: наблюдение и интуиция. Работы Олдо Леопольда предлагают парадигму наблюдательного знания. Если мы ищем какое-то свойство тела, независимо от того, является ли это тело отдельным животным или целой экосистемой, рассматриваемой как единое

целое, мы найдем его путем детального и скрупулезного наблюдения за этим телом. В качестве примера такого наблюдения можно привести цитату из «Календаря песчаного графства»:

«Гуси, провозглашающие смену времен года над нашей фермой, чутко восприняли очень многое – включая и висконсинские законы об охоте. Спешащие на юг ноябрьские стаи пролетают над нами в гордой вышине и без единого приветственного крика минуют свои излюбленные песчаные косы и заводы <...> Ноябрьские гуси давным-давно восприняли, что от зари и до зари каждое болотце, каждый пруд щетинятся алчущими ружьями.

Другое дело – мартовские гуси. Хотя по ним стреляли всю зиму, о чем свидетельствуют следы дроби на их маховых перьях, они знают, что в силу уже вступило весеннее перемирие. Они следуют всем излучинам реки, пролетают совсем низко над мысками и островами, где теперь нет ни единого охотника, и радостно гогочут при виде каждой косы, точно здороваясь со старым другом. Они низко кружат над болотами и лугами, приветствуя каждое вскрывшееся озерцо, каждую оттаявшую лужу. Наконец они проформы ради делают несколько кругов над нашим болотом, а затем идут на посадку и бесшумно планируют на пруд, выпустив темные шасси и белея подхвостьями. Едва коснувшись воды, новоприбывшие гуси поднимают такой гогот и так бурно плещутся, что вытряхивают из ломкого рогоза последние воспоминания о зиме. Наши гуси снова дома!» [Леопольд, 1983].

В 1929 году Олдо Леопольд впервые начал читать в Висконсинском университете специальный курс лекций по охране дичи, а в 1933 году создал кафедру охотоведения, став, таким образом, основоположником этой науки.

Главная мысль Леопольда, изложенная в его трудах, состоит в том, что «принцип сохранения дикой природы – беречь каждую часть механизма земли. <...> Каждая замена дикого животного или растения на домашнее, естественного водного потока на искусственный сопровождается соответствующими изменениями во всей циркуляционной системе земли. <...> Мы не понимаем и не предвидим этих изменений, а замечаем их, только если последствия оказываются явно вредными» [Леопольд, 1983].

Леопольд демонстрирует острый взгляд на крупные и мелкие детали экосистемы, причем все они значимы. Описывая койотов и источники их пищи, Леопольд также рассматривает отношения между отдельными элементами экосистемы, в данном случае отношения, превращающие некоторые растения и животных в пищу. Наблюдение с как можно большим вниманием деталей наблюдаемых тел и отношений между ними является примером отношения, которое можно назвать осознанностью. Осознанное наблюдение обнаруживает необычность того, что наблюдается. Мораль, действующая через осознанность, вырабатывает решения о том, что должно быть сделано в этой уникальной ситуации, сохраняя в своем мышлении отличие этой ситуации от всех остальных.

И все же можно наблюдать, не понимая ценности того, что наблюдаешь, не осознавая свойства ценности. Наблюдает ли кто-то за какой-либо экосистемой с таким же вниманием к деталям и научными знаниями, как Леопольд, не имеет отношения к интуиции. Ценность природы должна запечатлеться в вашем сознании. Восприятие внутренней ценности тела зависит не только от наблюдения, но и от интуиции, которая возникает в процессе общения с природой, как бы сильно ни различался конкретный опыт каждого человека. Однако описания интуитивного опыта, как правило, фокусируются на чувстве, которое интуиция вызывает у интуитора, и на изменении отношения к природе, которое вызывает это чувство, а не на самом свойстве ценности.

Понимание внутренней ценности объекта сталкивается с проблемой, связанной с

постоянным отсутствием внимания к свойству, которое меняет чувства человека по отношению к природе. Эффект, изменение отношения к природе, анализируется, но причина, ценностное свойство рассматриваемого тела, остается загадочной.

Вероятно, понять, в чем заключается свойство внутренней ценности тела, можно, проанализировав установки, которые порождает опыт признания внутренней ценности. Эти установки можно сгруппировать в две категории: благоговение перед чужим и сочувствие, порождающее заботу.

Хотя не все аналитики религии рассматривают интуицию, они разделяют с философами-экологами-интуиционистами акцент на благоговейном отношении к природе и существованию в целом. Часто делаются конкретные ссылки на религии Азии и аборигенов. Предполагается, что эти религии поощряют благоговейное отношение к природе, понимание природы как священной и понимание человечества как части природы. Подобные представления противоречат монотеистическим традициям, чьи мифы о сотворении мира якобы заставляют людей думать о природе как о том, над чем они властвуют.

Практическая цель экологической философии состоит в том, чтобы спровоцировать массовое движение за сохранение природы, и там, где господствующая религия может быть использована для стимулирования образа жизни, основанного на бережном отношении к окружающей среде или благоговении, такая стимуляция приветствуется, если она может подтолкнуть людей к практической цели.

Благоговение понимается как отношение, признающее внутреннюю ценность естественных тел. Горы часто являются предметом почитания в философии окружающей среды, и поэтический призыв Леопольда мыслить, как гора, означает придерживаться точки зрения, которая более широко охватывает пространства, места, времена и возможности жизни и совместного проживания, чем точка зрения эгоцентричного человека. В несоизмеримости с обычным человеческим мышлением и заключена сила тел, подобных горам, не имеющих ничего общего с человечеством, когда эти тела существуют таким образом, который внушает благоговение. Человеческое понимание сталкивается с задачей, выходящей за рамки его возможностей.

Сочувствие и забота о природе – тема, которую лучше всего рассматривать вне контекста обсуждения верного понимания внутренней ценности. Забота – это исключительно вопрос отношения к испытываемым телам, а не к тому, какое впечатление эти тела производят на испытателя.

Неизбежная проблема понимания свойств внутренней ценности – это проблема метода. Цель достойна восхищения: обнаружить, что ценность природы – это очевидный факт, что ценность горы так же реальна и отрицать ее так же глупо, как ее местоположение, высоту и минеральный состав. В парадигмальных примерах экологических сочинений – Генри Дэвид Торо, Джон Мьюир, Олдо Леопольд и Арне Несс – писатели демонстрируют: не каждый, кто знакомится с природой, ощущает ее ценность, поэтому те, кто действительно ощущает ее ценность, должны интуитивно ощущать какое-то качество в дополнение к одному только перцептивному опыту. Многие аргументы в пользу сложных моральных теорий исходят из предпосылок, которые их сторонники объявляют интуитивно верными. Философы-экологи стремятся добавить внутреннюю ценность природы к списку этих интуитивных истин, даже несмотря на то, что природа этой ценности часто неоднозначна или совершенно загадочна.

Критика понимания ценности заключается в том, что оценка остается антропогенной: решение о том, является ли что-либо ценным, остается за человечеством. Некоторые философы-

экологи искали основу ценности в каком-то ином фундаменте, помимо человеческого понимания. Но ценностное свойство тела оказывается скрытым, и человек всегда остается с человеческим отношением, некоторой смесью почтения и заботы. Само по себе свойство ценности никогда не обнаруживается, как бы усердно его ни искали. Если люди должны заботиться о том, что не является человеческим, это должно быть человеческое решение о ценности, а не открытие ценности человеком независимо от его оценок.

### **Два направления философской экологии**

Современный раздел философии окружающей среды зародился как политическое движение. Эндрю Лайт из университета Дж. Мейсона отличает экологическую философию от других разделов дисциплины, говоря, что там, где остальная философия ищет истину, философы-экологи стремятся выработать правильную политику.

Разрыв философа-эколога с господствующей традицией мотивируется не только личной приверженностью активиста. Защитники окружающей среды не сомневаются, что человеческая промышленность вызвала кризис, беспрецедентный по своим масштабам и разрушительности. Часто можно прочесть, что способность самой Земли поддерживать жизнь в том виде, в каком мы ее понимаем, находится под угрозой. Современные философы-экологи видят себя лидерами движения за радикальное преобразование общества. Конечные цели могут различаться: некоторые выступают за устойчивое экономическое развитие и избавление от зависимости от ископаемого топлива, а некоторые – за возвращение к малонаселенному аграрному обществу. У каждого философа-эколога есть свое собственное видение экологически чистой цивилизации, но почти все они призывают к радикальным переменам.

Следует рассмотреть ситуацию, в которой оказалась экологическая философия, учитывая, что сама ее идентичность как дисциплины глубоко интегрирована с политической активностью. Актуальность, связанная с активизмом защитников окружающей среды, в значительной степени обусловлена беспрецедентными масштабами современной промышленности. Философы были одними из первых писателей, осознавших эту актуальность, но сегодня они в значительной степени отстали в активизме, поскольку активным движениям защитников окружающей среды способствуют, скорее, неакадемические профессии. Дискурс философии окружающей среды сегодня, как правило, сводится к академическим спорам о деталях принципов и систем норм.

Философия, включающая онтологию, этику и мораль, имеет отношение к политическим действиям, предлагая новые способы мышления о Вселенной, которые составляют важную основу для экологической активности. Опираясь на подобную философию, обычные люди, придерживающиеся экологических ценностей, могут сформировать более сложное видение места человечества в мире.

Это первый парадокс любой философии, которая развивается из политического движения: эзотерическая сеть концепций может обеспечить если не программу, то импульс для политической активности. Арне Несс дает пример парадигмы, иллюстрирующий этот парадокс. Его концепция внутренней ценности всех тел является плодотворной отправной точкой.

Экологическая философия зародилась как смесь философии, естественных наук и активизма. На таких выдающихся представителях традиции, как Олдо Леопольд, Рэйчел Карсон и Арне Несс, продолжают ссылаться как на предшественников и вдохновителей современных мыслителей и активистов. Это сочетание, если рассматривать его абстрактно, иногда вызывает разлад из-за противоречий между сдержанностью, требуемой от научной практики,

пристальным вниманием, уделяемым аргументации в философии, и настойчивой провокацией активиста. Но примеры из реальной жизни показывают, что с этим кажущимся противоречием можно относительно хорошо справиться. Олдо Леопольд проводил первые научные исследования экологии Висконсина и писал эссе, призванные побудить людей отказаться от популярного представления о природе как о ресурсе, подлежащем научному управлению. Экоцентризм, развившийся на основе работ Леопольда, является лишь одним из ответов на то, что обычно считается радикальной ситуацией: деятельность человека приводит к разрушению гармоничного экологического баланса.

Какова роль философа в трансдисциплинарном политическом движении двадцать первого века, направленном на исправление экологически разрушительной деятельности человечества? Основные дебаты в академических журналах по философии окружающей среды, как правило, вращаются вокруг тем, почти не имеющих отношения к практическим проектам. В этой недавней литературе предпринимаются попытки теоретизировать концепцию блага, которая может иметь отношение к экологической этике, в отличие от тех этических систем, которые в этой области обычно считаются гуманистическими. Со времен «Освобождения животных» Питера Сингера [Сингер, 2021] философы спорили о том, как и в какой степени следует рассматривать не-людей различных типов как обладающих некоторой мерой моральной ценности. Благодаря этим дебатам вегетарианские и веганские общественные движения приобрели большую популярность в элитарных кругах. Некоторые, такие как Сингер, оправдывают образ жизни без употребления продуктов животного происхождения, используя аргументы против причинения боли живым существам, в то время как другие, такие как писательница-экоактивистка Кэрол Адамс, придерживаются точки зрения, что любая форма хищничества или зависимость от жизни менее разумных существ по своей сути является эксплуататорской и аморальной. Но даже несмотря на то, что веганский политический активизм опирается на теоретические аргументы в пользу того, что потребление животных является моральным грехом, сам по себе этот аргумент не мотивирует активность. Политические действия мотивированы твердой верой и желанием сделать эту веру универсальной. Для философов, напротив, то, как вера оправдана и как вера мотивирует политическую деятельность, одинаково важно для акта веры. Одна из повторяющихся проблем обоснования заключается в том, должны ли экологические этические теории искать свое оправдание только в благе человека или в благе не-человеческих тел или экосистем в дополнение к человечеству или исключая его. В дискурсе философии окружающей среды это называется дебатами об антропоцентризме: споры о том, может ли защитник окружающей среды действовать этично, если ее ценности оправданы применительно к только человеческим благам.

Политическая программа философии окружающей среды требует создания субъекта нового типа, способного заботиться об объекте, потому что он другой. Но из-за своей уникальности каждый диктатор, совершающий геноцид, каждый вирус ВИЧ, каждый химический завод, извергающий отходы, ценен, несмотря на свою разрушительность. Невозможно жить без того или иного способа разрушения, потому что процессы мешают друг другу. Эти примеры чрезвычайно деструктивных тел выявляют проблему с наибольшей остротой. Каждое положение дел уникально, любое изменение в положение дел разрушает это состояние и его абсолютно ценную особенность. Но такое изменение само по себе является процессом, трансформацией положения дел. При трансформации разрушается то, что когда-то было. Создается новое состояние, но условием создания является разрушение старого. Каждое действие навсегда исключает бесчисленное множество других событий, которые могли бы

произойти в противном случае.

Все, что происходит, единично и поэтому абсолютно ценно. Абсолютная ценность дает чувство радости по отношению к самым обыденным элементам существования. Но то, что проходит, также уникально и абсолютно ценно, так что чувство радости сопровождает отношение скорби и печали.

Выживание человека находится под влиянием этой двойной зависимости, потому что человек должен разрушить абсолютно ценные соединения в процессе еды и дыхания. Чтобы остановить это разрушение, человеку пришлось бы прекратить есть и дышать, но это также абсолютно ценные процессы. Итак, покончить с жизнью, чтобы предотвратить разрушение, к которому привело бы дальнейшее существование человека, также является разрушением абсолютно ценного тела.

Практический аспект различий, оценка выгод и вреда, вводит другой порядок морали. Экология, с ее акцентом на взаимозависимости процессов в их порождении и трансформации, обеспечивает базовую основу руководства к практическим действиям: определение того, какие процессы пойдут на благо или навредят человеку.

Ключевым вкладом экологической этики в современное мышление является ее подробный анализ огромного промышленного производства. Оценка выгоды и вреда препятствует контрпродуктивности, близорукости, возникающей из-за сосредоточенности только на собственной пристрастности. Оценка уникальности в ее абсолютном смысле может стать руководством к практическим действиям, если помнить о значимости или весомости каждого действия. Человек ничего не принимает как должное, потому что каждое тело – это вариация, непохожая на любое другое тело. Различие ценно исключительно как помощь в предотвращении недальновидного поведения, которое превращает технологические выгоды в смертельный вред. С экзистенциальной точки зрения жизнь парадоксальным образом одновременно радостна и печальна, потому что активность процессов одновременно созидательна и разрушительна, и то, что разрушается, в абсолютном смысле оценки столь же достойно существования, как и то, что возникает. Этот парадокс радости и печали не исчезает, поэтому установки абсолютной оценки имеют практическую пользу. Напряженность двух сторон парадокса в конечном счете продуктивна, она создает средства, с помощью которых человек оценивает значение перемен.

## Заключение

«В этико-экологических дискуссиях, причем не обязательно в рамках противостояния собственно антропоцентризма и нон-антропоцентризма, высказываются опасения, как бы и нон-антропоцентристские программы отношения к природе и объектам природы ни привели к крайности другого рода, то есть к нивелированию места и роли человека в природе. При этом обоснованно отмечается, что человек является единственным фактическим источником происходящих изменений и исключительным субъектом ответственности. Это не только делает его центральным звеном в глобальной экосистеме, но и налагает на него определенные обязанности. Человек оказывается в центре морального мира не потому, что он – высшая ценность, а потому что он – моральный агент. Выходит, что и нон-антропоцентризм, как антропоцентризм, может признавать, что человек – венец природы. Однако, если антропоцентризм предполагает вывод, что природу и следует мерить исходя из этого частного (в био- и экосферном смысле) обстоятельства, то нон-антропоцентризм указывает на то, что привилегированное положение человека не есть основание для нормативных и ценностных

преференций для него. На человеке не просто лежит больше ответственности, только он и несет ответственность. Такое привилегированное положение в моральном мире не должно препятствовать человеку признавать и ценность саму по себе (или внутреннюю ценность) у других живущих на Земле существ и, шире, экосферы. Нон-антропоцентризм, даже признавая то, что человек – венец природы, не признает, что он занимает главенствующее положение в мире и может навязывать миру свои ценности» – пишет Р.Г. Апресян [Апресян, 2010, www].

Это совпадает с точкой зрения Олдо Леопольда, который выдвинул идею этики Земли, расширяющую традиционное представление об этике и о сфере моральной ответственности человека. Если этика в философском смысле, говорит Леопольд, задает границу общественного и антиобщественного поведения, то «этика в экологическом смысле – это ограничение свободы действий в борьбе за существование».

Основные идеи глубинной экологии, разработанные Нессом и его сторонниками, состоят в следующем: а) природа не представляет собой лишь ресурс для эксплуатации ради потребностей человека б) экосфера как система по своей ценности превышает каждую отдельную ее часть; в) успехи и благосостояние человеческой и не-человеческой жизни на Земле ценны сами по себе; г) ценность не-человеческого мира не измеряется его полезностью для человека.

## Библиография

1. Апресян Р.Г. Морально-философский смысл дилеммы антропоцентризма и нон-антропоцентризма. URL: [https://studylib.ru/doc/2713698/moral\\_no-filosofskij-smysl-dilemmy-antropocentrizma-i?ysclid=lr3fomdben313024312](https://studylib.ru/doc/2713698/moral_no-filosofskij-smysl-dilemmy-antropocentrizma-i?ysclid=lr3fomdben313024312)
2. Деволл Б. Практическая глубинная экология. URL: <https://proza.ru/2010/08/05/1345>
3. Делез Ж., Гваттари Ф. Капитализм и шизофрения: Тысяча плато. Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. 895 с.
4. Калликотт Б. Природоохранные ценности и этика // Гуманитарный экологический журнал. 1999. Т. 1. Вып. 2. С. 40-68.
5. Калликотт Б. Защита природы: ценности и этика. 2007. URL: <http://ecoethics.mrsu.ru/arts/64/>
6. Карсон Р. Безмолвная весна. М.: Прогресс, 1965. 216 с.
7. Леопольд О. Календарь песчаного графства. М.: Мир, 1983. 248 с.
8. Нэсс А. Менталитет будущего // Зеленый лист. 2013. № 3. С. 36-39.
9. Ролстон Х.Ш. Существует ли экологическая этика? // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. М.: Прогресс, 1990. 495 с.
10. Сингер П. Жизнь, которую вы можете спасти. М.: Есть смысл, 2018. 224 с.
11. Сингер П. О вещах действительно важных. Моральные вызовы XXI века. М.: Синдбад, 2019. 400 с.
12. Сингер П. Освобождение животных. М.: Синдбад, 2021. 448 с.
13. Торо Г.Д. Уолден, или жизнь в лесу. М., 1962. 240 с.
14. Aikin S.F. The Dogma of Environmental Revelation // Ethics and the Environment. 2008. 13. No. 2. P. 23-34.
15. Carson R. Silent Spring. Boston: Houghton Mifflin, 2002. 378 p.
16. Cheney J. Truth, Knowledge, and the Wild World // Ethics and the Environment. 2005. Vol. 10. No. 2. P. 101-135.
17. Cheney J. Universal Consideration: An Epistemological Map of the Terrain // Environmental Ethics. 1998. Vol. 20. No. 3. P. 265-277.
18. Deleuze G., Guattari F. A Thousand Plateaus. Minneapolis: Minnesota University Press, 1987. 629 p.
19. Deleuze G., Guattari F. Anti-Oedipus. Minneapolis: Minnesota University Press, 1983. 423 p.
20. Deleuze G., Guattari F. What Is Philosophy? N.-Y.: Columbia University Press, 1994. 256 p.
21. Devall B., Sessions G. Deep Ecology: Living as If Nature Mattered. Salt Lake City: Gibbs M. Smith Inc., 1985. 266 p.
22. Guattari F. Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm. Indianapolis: Indiana University Press, 1995. 142 p.
23. Guattari F. The Guattari Reader. Oxford: Blackwell Publishers, 1996. 287 p.
24. Guattari F. The Three Ecologies. New York: Continuum, 2008. 96 p.
25. Leopold A. A Sand County Almanac. N.Y.: Ballantine Books, 1970. 48 p.
26. Merleau-Ponty M. Nature: Course Notes from the Collège de France. Evanston: Northwestern University Press, 2003. 313 p.
27. Merleau-Ponty M. The Phenomenology of Perception. N.-Y.: Routledge Press, 1962. 569 p.

28. Merleau-Ponty M. *The Visible and the Invisible*. Evans ton: Northwestern University Press, 1968. 338 p.
29. Næss A. *Ecology, Community, and Lifestyle*. New York: Cambridge University Press, 1989. 223 p.
30. Næss A. *Heidegger, Postmodern Theory, and Deep Ecology // Trumpeter*. 1997. Vol. 14. No. 4. P. 2-7.
31. Næss A. *The Selected Works of Arne Næss*. Dordrecht: Springer, 2005. Vols. 1-10.
32. Sessions G. *Ecological Consciousness and Paradigm Change // Deep Ecology*. San Marcos, California: Avant Books, 1984. P. 28-44.
33. Singer P. *Animal Liberation* N.-Y.: Avon Books, 1977. 484 p.
34. Singer P. *Ethics – Problems of divine origin*. URL: <https://www.britannica.com>
35. Singer P. *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. N.-Y.: Farrar, Straus and Giroux, 1981. 190 p.
36. Uexküll J. von. *The Theory of Meaning // Semiotica*. 1982. Vol. 41. No. 1. P. 25-82.
37. Weinberg J.M. *How to Challenge Intuitions Empirically Without Risking Skepticism // Midwest Studies in Philosophy*. 2007. Vol. 31. P. 318-343.

## **Some Actual Problems of Ecological Philosophy**

**Nataliya G. Krotovskaya**

Researcher,  
Sector of the History of Anthropological Doctrines,  
RAS Institute of Philosophy,  
109240, b. 1., 12, Goncharnaya str., Moscow, Russian Federation;  
e-mail: [krotovskaya.nata@yandex.ru](mailto:krotovskaya.nata@yandex.ru)

**Valentina S. Kulagina-Yartseva**

Researcher,  
Sector of the History of Anthropological Doctrines,  
RAS Institute of Philosophy,  
109240, b. 1., 12, Goncharnaya str., Moscow, Russian Federation;  
e-mail: [valentina.yartseva@gmail.com](mailto:valentina.yartseva@gmail.com)

### **Abstract**

The article discusses current environmental problems in the context of the inevitable industrialization and urbanization of the planet. The most remarkable feature of this situation is the increasing dynamism of changes in natural phenomena caused by human influence. Recently, the rate of change of natural phenomena on earth is quite comparable to the rate of change of social phenomena. There is a rapid blurring of the lines between the natural and the social. This circumstance forces us to fundamentally change many seemingly unshakable ideas in the field of natural sciences, and the previous understanding of the processes of interaction between society and nature is undergoing changes in many ways. In fact, there is a transition from a simplified model in understanding this problem, when the natural environment was considered as an invariant, and the role of a dynamic factor in interaction was assigned only to society, to a more complex and dialectical model, where not only society, but also the natural environment is in a state of mutual change and mobile equilibrium. In this situation, philosophy is also required to change the usual approaches to the consideration of certain phenomena, moving from a purely academic consideration of the usual range of problems to issues directly related to the life and interests of society.

**For citation**

Krotovskaya N.G., Kulagina-Yartseva V.S. (2023) Nekotorye aktual'nye problemy ekologicheskoi filosofii [Some Actual Problems of Ecological Philosophy]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 12 (12A), pp. 46-65. DOI: 10.34670/AR.2023.31.90.001

**Keywords**

Anthropocentrism, biocentrism, activism, pathocentrism, Gaia hypothesis, egocentrism, intrinsic value, reverence, surface ecology, deep ecology.

**References**

1. Aikin S.F. (2008) The Dogma of Environmental Revelation. *Ethics and the Environment*, 13, 2, pp. 23-34.
2. Apresyan R.G. *Moral'no-filosofskii smysl dilemmy antropotsentrizma i non-antropotsentrizma* [Moral and philosophical meaning of the dilemma of anthropocentrism and non-anthropocentrism]. Available at: [https://studylib.ru/doc/2713698/moral\\_no-filosofskij-smysl-dilemmy-antropocentrizma-i?ysclid=lr3fomdben313024312](https://studylib.ru/doc/2713698/moral_no-filosofskij-smysl-dilemmy-antropocentrizma-i?ysclid=lr3fomdben313024312) [Accessed 11/11/2023]
3. Callicott B. (1999) Prirodookhrannye tsennosti i etika [Environmental values and ethics]. *Gumanitarnyi ekologicheskii zhurnal* [Humanitarian environmental journal], 1, 2, pp. 40-68.
4. Callicott B. (2007) *Zashchita prirody: tsennosti i etika* [Protecting nature: values and ethics]. Available at: <http://ecoethics.mrsu.ru/arts/64/> [Accessed 11/11/2023]
5. Carson R. (1965) *Bezmolvnaya vesna* [Silent Spring]. Moscow: Progress Publ.
6. Carson R. (2003) *Silent Spring*. Boston: Houghton Mifflin.
7. Cheney J. (2005) Truth, Knowledge, and the Wild World. *Ethics and the Environment*, 10, 2, pp. 101-135.
8. Cheney J. (1998) Universal Consideration: An Epistemological Map of the Terrain. *Environmental Ethics*, 20, 3, pp. 265-277.
9. Deleuze G., Guattari F. (1987) *A Thousand Plateaus*. Minneapolis: Minnesota University Press.
10. Deleuze G., Guattari F. (1983) *Anti-Oedipus*. Minneapolis: Minnesota University Press.
11. Deleuze G., Guattari F. (2010) *Kapitalizm i shizofreniya: Tsyacha plato* [A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia]. Yekaterinburg: U-Faktoriya Publ.; Moscow: Astrel' Publ.
12. Deleuze G., Guattari F. (1994) *What Is Philosophy?* N.-Y.: Columbia University Press.
13. Devall B. *Prakticheskaya glubinnaya ekologiya* [Deep Ecology: Living as if Nature Mattered]. Available at: <https://proza.ru/2010/08/05/1345> [Accessed 11/11/2023]
14. Devall B., Sessions G. (1985) *Deep Ecology: Living as If Nature Mattered*. Salt Lake City: Gibbs M. Smith Inc.
15. Guattari F. (1995) *Chaosmosis: An Ethico-Aesthetic Paradigm*. Indianapolis: Indiana University Press.
16. Guattari F. (1996) *The Guattari Reader*. Oxford: Blackwell Publishers.
17. Guattari F. (2008) *The Three Ecologies*. New York: Continuum.
18. Leopold A. (1970) *A Sand County Almanac*. N.Y.: Ballantine Books.
19. Leopold A. (1983) *Kalendar' peschanogo grafstva* [A Sand County Almanac]. Moscow: Mir Publ.
20. Merleau-Ponty M. (2003) *Nature: Course Notes from the Collège de France*. Evanston: Northwestern University Press.
21. Merleau-Ponty M. (1962) *The Phenomenology of Perception*. N.-Y.: Routledge Press.
22. Merleau-Ponty M. (1968) *The Visible and the Invisible*. Evanston: Northwestern University Press.
23. Næss A. (1989) *Ecology, Community, and Lifestyle*. New York: Cambridge University Press.
24. Næss A. (1997) Heidegger, Postmodern Theory, and Deep Ecology. *Trumpeter*, 14, 4, pp. 2-7.
25. Næss A. (2013) Mentalitet budushchego [Mentality of the future]. *Zelenyi list* [Green leaf], 3, pp. 36-39.
26. Næss A. (2005) *The Selected Works of Arne Næss*. Dordrecht: Springer. Vols. 1-10.
27. Rolston H. (1990) Sushchestvuet li ekologicheskaya etika? [Is There an Ecological Ethic?]. In: *Global'nye problemy i obshchechelovecheskie tsennosti* [Global problems and universal human values]. Moscow: Progress Publ.
28. Sessions G. (1984) Ecological Consciousness and Paradigm Change. In: *Deep Ecology*. San Marcos, California: Avant Books.
29. Singer P. (1977) *Animal Liberation* N.-Y.: Avon Books.
30. Singer P. *Ethics – Problems of divine origin*. Available at: <https://www.britannica.com> [Accessed 11/11/2023]
31. Singer P. (2010) *O veshchakh deistvitel'no vazhnykh. Moral'nye vyzovy XXI veka* [About things that are really important. Moral challenges of the 21st century]. Moscow: Sindbad Publ.
32. Singer P. (2021) *Osvobozhdenie zhivotnykh* [Animal Liberation]. Moscow: Sindbad Publ.
33. Singer P. (1981) *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*. N.-Y.: Farrar, Straus and Giroux.

- 
34. Singer P. (2018) *Zhizn', kotoruyu vmozhet spasti* [The Life You Can Save]. Moscow: Est' smysl Publ.
  35. Thoreau G.D. (1962) *Uolden, ili zhizn' v lesu* [Walden or Life in the Forest]. Moscow.
  36. Uexküll J. von. (1982) The Theory of Meaning. *Semiotica*, 41, 1, pp. 25-82.
  37. Weinberg J.M. (2007) How to Challenge Intuitions Empirically Without Risking Skepticism. *Midwest Studies in Philosophy*, 31, pp. 318-343.